
Dulcor Misericordiae III. Las situaciones irregulares desde el Concilio hasta *Amoris Laetitia*

*Dulcor Misericordiae III. Irregular Situations
from Vatican II to Amoris Laetitia*

RECIBIDO: 11 DE ENERO DE 2018 / ACEPTADO: 16 DE MARZO DE 2018

Javier OTADUY GUERÍN

Profesor Ordinario de Parte general y Derecho de la persona
Universidad de Navarra. Facultad de Derecho Canónico. Pamplona
orcid 0000-0001-6446-8532
jotaduy@unav.es

Resumen: A lo largo de los últimos cuarenta años un número apreciable de teólogos, moralistas y canonistas han aducido múltiples razones para abogar por una disolubilidad *de facto* del matrimonio canónico *rato* y *consumado*. Han explicado que la indisolubilidad puede ser un ideal cristiano pero no una condición absoluta que impida un nuevo matrimonio o que, después de contraído, aparte a los fieles de la vida sacramental. Ante estas doctrinas, la reacción del magisterio eclesiástico ha sido frecuente y unánime. Los romanos pontífices, y algunos dicasterios representativos de la curia romana, han tomado posición expresa y argumentada. Resulta muy ilustrativa, para valorar y comprender las razones del magisterio y de los críticos, la introducción doctrinal a una edición de textos que hizo la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1998.

Palabras clave: Divorciados vueltos a casar, Indisolubilidad del matrimonio, Matrimonio rato y consumado, Situación irregular, Comunión eucarística.

Abstract: Over the last forty years, a considerable number of theologians, moral theologians and canonists have offered many reasons in support of the *de facto* dissolubility of canonical marriage *ratum et consummatum*. They have explained that indissolubility may be a Christian ideal but not an absolute condition that makes a new marriage impossible; nor that the new marriage prevents the faithful from taking the sacraments. In response to such arguments, the reaction of the ecclesiastical magisterium has been frequent and unanimous. The popes and some key Dicasteries of the Roman Curia have adopted a clear and well-grounded position. In this regard, the doctrinal introduction to an edition of texts produced by the Congregation for the Doctrine of the Faith in 1998 offers greater appreciation and understanding of the reasons given by Magisterium and those of its critics.

Keywords: Divorced and Re-Married, Indissolubility of Marriage, Ratified and Consummated Marriage, Irregular Situation, Eucharistic Communion.

Desde el final del Concilio la opinión pública eclesial tendió a la benignidad y a la dulzura. Desde entonces, el rigor se ha considerado casi siempre inoportuno e incluso maligno. Todo parecía conspirar hacia una mitigación de las exigencias legales y hacia una ampliación de las soluciones misericordiosas y benignas¹. Lo que podríamos llamar una equidad dulce. De las dos almas que ha tenido siempre la equidad canónica, una de ellas se desvaneció. Desapareció la perfecta justicia y se asentó una benignidad difusa. Este modelo de equidad ha permanecido como paradigma hasta que estallaron los casos de abusos sexuales de los clérigos. Desde entonces la doctrina se ha parado a pensar.

Las situaciones matrimoniales irregulares han sido precisamente uno de los polos que ha atraído la atención de la doctrina con respecto al ejercicio misericordioso del ministerio pastoral. La expresión de situación irregular merece unas brevísimas palabras. No es una expresión bella y no agrada a todo el mundo. Reconociendo que existen modos de mirarlo, habrá que decir sin embargo que la expresión nació con afán benigno y de protección moral. Se habla de situación irregular para no comprometer abusivamente la conciencia de los que se encuentran en dichas situaciones. De esta manera no sólo se evita el abuso mayor, que sería declararles pecadores, sino que también se evita un abuso menor, que sería hacer mención de la llamada “situación objetiva de pecado”. De modo que la expresión “situación irregular” mantiene a los sujetos al margen de una valoración moral peyorativa.

1. EL DIVORCIO Y LA COMUNIÓN DE LOS DIVORCIADOS VUELTOS A CASAR EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA CONTEMPORÁNEA

A lo largo de estos cincuenta años ha habido un apreciable número de autores que han sugerido, y en ocasiones presionado con fuerza, para que la Iglesia modificara su posición sobre los fieles en situación matrimonial irregular. Según ellos, la respuesta cristiana para quienes han vuelto a casarse ci-

¹ Un ejemplo característico de esta posición es F. J. URRUTIA, *Aequitas canonica*, Apollinaris 63 (1990) 205-239. El autor rehabilita la equidad no escrita, pone la medida en actuar según el Evangelio, y critica fuertemente el positivismo de gran parte de la doctrina canónica desde los decretistas hasta el siglo XX por haber empleado una equidad que no tenía raíces canónicas (cristianas). Pretende hacerse fuerte en diversos discursos de PABLO VI a la Rota romana: *Allocutio* 29-I-1970 (AAS 62 [1970] 111-118); *Allocutio* 28-I-1971 (AAS 63 [1971] 135-142); *Allocutio* 8-II-1973 (AAS 65 [1973] 95-103).

vilmente no puede descartar por principio la administración de la eucaristía. Más bien las exigencias de misericordia inducirían a administrarla.

Para ello se ha intentado en primer lugar disminuir la densidad teológica de la indisolubilidad. No se niega nunca que sea un ideal cristiano y un valor ético excelente. Se trataría sin embargo de un ideal compatible con otras realidades imperfectas. Imperfectas, pero no incapaces de acoger la gracia de Cristo. Muchos de estos autores repiten con constancia que un análisis histórico objetivo permite descubrir que la Iglesia no ha hecho suya hasta el concilio de Trento la exigencia de la indisolubilidad *absoluta* (es decir, sin excepciones) de todo matrimonio rato y consumado². El Señor Jesús nunca habría sido tan exigente en la imposición de la indisolubilidad. Según dice Guido Innocenzo Gargano, habría que distinguir entre el objetivo hacia el que Jesús apunta (*skopòs*) y el objetivo realista y alcanzable (*telos*). La indisolubilidad es un ideal, pero es necesario aceptar la dureza de corazón. Quien no se ajuste al ideal siempre tendrá la ley de Moisés³. Esta perspectiva ha sido preparada desde hace ya más de cuarenta años por los trabajos de algunos historiadores que se han hecho fuertes en las excepciones del primer milenio⁴. Excepciones de praxis y de doctrina que consideran como realidades incontrovertibles⁵.

Algunos críticos que proceden del mundo del derecho consideran que deberían ser mejor entendidas la sacramentalidad y la consumación. No todo vínculo entre bautizados sería sacramental, ni toda consumación física comportaría auténtica consumación del amor. De modo que la gran mayoría de los matrimonios en dificultad no serían ratos o no estarían consumados. Su diso-

² Cfr. especialmente G. CERETI, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?*, Cittadella, Assisi 2009; puede verse también J. RODRÍGUEZ DÍEZ, *Indisolubilidad y divorcio en la historia del matrimonio cristiano y canónico. ¿Indisolubilidad extrínseca relativa de futuro?*, Anuario Jurídico y Económico Escurialense 39 (2006) 171-214; A. TORRES QUEIRUGA, *El matrimonio como sacramento*, *Selecciones de Teología* 46 (2007) 107-118.

³ Cfr. G. I. GARGANO, *Giustizia e misericordia nelle parole di Gesù sul matrimonio*, Settimo Cielo di Sandro Magister, 16-I-2015 [goo.gl/sschAE].

⁴ Cfr. J. NOONAN, *Novel 22*, en W. W. BASSETT (ed.), *The bond of marriage. An ecumenical and interdisciplinary study*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.)/London 1968, 41-96; J. MOINGT, *Le divorce «pour motif d'impudicité»*, *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 337-384; P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine*, *Recherches de Science Religieuse* 62 (1974) 7-54.

⁵ Aunque evidentemente ha existido también una vigorosa crítica replicante: H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971 (H. CROUZEL, *La Iglesia primitiva frente al divorcio: del siglo I al siglo V*, BAC, Madrid 2015); H. CROUZEL, *Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1976) 891-917; A. ADNÈS, *De vinculo matrimoniale apud Patres*, en O. ROBLEDA ET AL., *Vinculum matrimoniale*, Università Gregoriana, Roma 1973, 69-97.

lución caería dentro de la potestad pontificia de las llaves. O sea que en este punto (y sólo en él, desde luego) los Papas tendrían más potestad de la que ellos mismos creen tener⁶. Hace ya más de cuarenta años que canonistas como Jean Bernhard⁷ y Peter Huizing⁸ formularon estas mismas opiniones, que después han sido repetidas aquí o allá otras veces en el ámbito del derecho canónico y de la teología⁹. De todas formas, entre los canonistas las interpretaciones más radicales las encontraremos años más adelante cuando en todo occidente se saborea la dulzura del amor espontáneo. Kenneth Himes y James Coriden decían hace poco más de diez años que «el vínculo es el vínculo del amor marital, y si la relación matrimonial se acabó, el vínculo se acabó»¹⁰. Esto se ha dicho de una manera u otra muchas veces. El vínculo no sería una realidad ontológica, sino simplemente la confianza y la firmeza que aportan los cónyuges. En opinión de Michael G. Lawler, «la indisolubilidad sólo llega a ser una propiedad del matrimonio cristiano cuando una fidelidad firme se convierte en propiedad del amor marital cristiano»¹¹. Algo parecido comenta

⁶ Un resumen crítico de esta posición puede encontrarse en O. J. FLORENCIO, *The anthropological and sacramental Foundations of the Indissolubility of Marriage in the 20th Century Catholic Theology* [Thesis ad Doctoratum in Theologia partim edita], Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae 2000, 144-154.

⁷ Cfr. J. BERNHARD, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio* (trad. M. COLOM), Herder, Barcelona 1974.

⁸ Cfr. P. HUIZING, *Indisolubilidad matrimonial y regulaciones de la Iglesia*, Concilium 38 (1968) 199-212. Para una respuesta verdaderamente completa a estas posiciones doctrinales puede verse J. A. SOUTO PAZ, *¿Caben en el Cristianismo vocaciones irrevocables? La disolubilidad del matrimonio rato y consumado*, *Ius canonicum* 21 (1971) 110-198.

⁹ Para un repaso crítico de estas posiciones, cfr. O. J. FLORENCIO, *The anthropological and sacramental Foundations of the Indissolubility of Marriage in the 20th Century Catholic Theology*, cit., 131-144. Cfr. también, T. RINCÓN, *Relevancia de la significación sacramental en la conformación histórica de los conceptos de consumación e indisolubilidad absoluta del matrimonio*, en IDEM, *El matrimonio cristiano sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*, Euns, Pamplona 1997, 129-167.

¹⁰ «The bond is the bond of marital love and if the marriage relationship has ended the bond has ended» (K. R. HIMES – J. A. CORIDEN, *The Indissolubility of Marriage. Reasons to Reconsider*, *Theological Studies* 65 [2004] 496). Una respuesta completa a este punto de vista puede encontrarse en P. F. RYAN – G. GRISEZ, *Indissoluble Marriage: A Reply to Kenneth Himes and James Coriden*, *Theological Studies* 72 (2011) 369-415. Algo muy parecido a lo que afirman Himes y Coriden decía Ernesto Cardenal en un contexto pastoral muy distinto: «Podemos resumir todo esto diciendo que lo que Dios (el amor) ha unido, no lo puede separar el hombre, ninguna ley humana; pero lo que Dios (el amor) no une, no lo puede unir el hombre, ninguna ley humana» (E. CARDENAL, *El evangelio en Solentiname*, Departamento Ecuaménico de Investigaciones, San José [Costa Rica] 1979, 93).

¹¹ M. G. LAWLER, *Marriage and Sacrament. A Theology of Christian Marriage*, Liturgical Press, Collegeville 1993, 106 [traducción propia].

Kevin Kelly: «el fundamento inicial de la indisolubilidad del matrimonio descansa en la fidelidad de esas dos personas a la palabra dada y a la confianza que cada uno deposita en el otro»¹². Si falla la fidelidad o se pierde la confianza, la indisolubilidad se extingue.

Algunos moralistas han dado también respuestas muy drásticas. Charles Curran, a mediados de los setenta, afirmaba que «la Iglesia Católica debería cambiar su enseñanza y su praxis sobre el divorcio. En nuestro mundo, el divorcio y el nuevo matrimonio deben ser aceptados como una realidad que a veces puede tener lugar incluso sin culpa personal de los individuos a los que afecta. La indisolubilidad o la permanencia es una exigencia radical del evangelio que constituye un ideal pero no una norma absoluta»¹³. Podría ocurrir incluso que el bien común exija la ruptura. El bien común, dice Theodore Mackin, «no es la idea que queda de lo que una sociedad necesita después de haber quitado todo lo que afecta a las necesidades de las personas que la componen»¹⁴. Cada una de las necesidades íntimas de los esposos afectan al bien común y a la indisolubilidad o disolubilidad del matrimonio.

Bernhard Häring, que había reaccionado con auténtica repulsa ante la encíclica *Humanae vitae*, rechazó también el trato que dispensaba la doctrina católica a los divorciados vueltos a casar. Él consideraba todo eso como una manifestación de rigorismo y de insensibilidad que podía llegar incluso a convertirse en una estructura de pecado, algo que alejaba a los hombres de Cristo y de la Iglesia¹⁵. En orden a la pastoral de los divorciados, Häring propone un empleo *occidental* de la *oikonomia* oriental. Para ello remite a la epiqueya, como un modo de resolver en singular los problemas pastorales que no encuentran solución en general. El cardenal Kasper ha llegado a decir que el libro de Häring sobre la pastoral de los divorciados es «una ayuda, de gran sa-

¹² K. T. KELLY, *Divorce and Second Marriage facing the challenge*, Geoffrey Chapman, London 1996, 23 [traducción propia].

¹³ Ch. E. CURRAN, *Divorce. Doctrine et pratique catholiques aux États-Unis*, Recherches de Science Religieuse 61 (1973) 620 [traducción propia]. Para una visión de conjunto de la doctrina de Curran sobre la indisolubilidad, cfr. K. T. KELLY, *Divorce and Remarriage*, en J. J. WALTER – T. E. O'CONNELL – T. A. SHANNON (eds.), *A Call to Fidelity. On the moral Theology of Charles E. Curran*, Georgetown University Press, Washington DC 2002, 97-112.

¹⁴ Th. MACKIN, *Divorce and Remarriage*, Paulist Press, Ramsey (NJ) 1984, 546.

¹⁵ Cfr. B. HÄRING, *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados*, Herder, Barcelona 1990. Un comentario crítico de la posición de Häring en esta obra puede encontrarse en M. A. FUENTES, *Las controvertidas propuestas del Cardenal Kasper*, Familiaris Consortio. Aportes para el Sínodo de la Familia 2015, 3-VIII-2015 [goo.gl/5fCHse].

biduría espiritual y pastoral, en la línea de san Alfonso María de Ligorio, patrono de los teólogos morales»¹⁶.

En perspectiva semejante a Häring se han situado un número representativo de teólogos contemporáneos como Marciano Vidal¹⁷, Michel Legrain¹⁸, J. Silvio Botero¹⁹, Charles-Marie Guillet²⁰ y otros, sobre todo norteamericanos²¹ y centroeuropeos²². Algunos moralistas, siguiendo también las orientaciones de las Iglesias de oriente, proponen que los divorciados en nueva unión reciban los sacramentos después de un itinerario penitencial más o menos largo, según diversas variantes²³.

El recurso a las soluciones de los primeros siglos ha inspirado también a un moralista italiano de ascendencia griega, Basilio Petrà²⁴. Ha dedicado bue-

¹⁶ W. KASPER, *El evangelio de la familia* (trad. por J. PÉREZ ESCOBAR), Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 60, nt 28.

¹⁷ Cfr. M. VIDAL, *Para una normalización de los divorciados vueltos a casar en la comunidad cristiana*, Seleccionados de Teología 183 (2007) 163-173.

¹⁸ Cfr. M. LEGRAIN, *Los cristianos ante el divorcio. Conversaciones con Hervé Boulic* (trad. Ch. ROBINSON), Mensajero, Bilbao 1995.

¹⁹ Cfr. J. S. BOTERO, *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro*, San Pablo, Bogotá 2002. El libro de J. Silvio Botero es útil para tener una visión de conjunto de la literatura favorable a la comunión de los divorciados (y también de sus límites argumentativos).

²⁰ Cfr. Ch. M. GUILLET, *Divorcés remariés et communion eucharistique*, Le Supplément 130 (1979) 355-364.

²¹ Hay dos fuentes del inmediato postconcilio que son interesantes para recabar la posición de algunos exégetas y moralistas de Estados Unidos: V. J. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, Herder and Herder, New York 1967; y W. W. BASSETT (ed.), *The bond of marriage. An ecumenical and interdisciplinary study*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.)/London 1968.

²² Puede ser de utilidad, como muestra reciente, el libro A. BÜNKER – H. SCHMITT (hrs.), *Familienvielfalt in der katholischen Kirche. Geschichten und Reflexionen*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2015. Una serie de moralistas y pastoralistas suizos (Hanspeter Schmitt, Arnd Bünker, Rainer Bucher, Eva-Maria Faber, Stephan Goertz, Beat Grögli) van muchísimo más allá de la petición de la comunión para los divorciados. Para una aguda crítica del libro puede verse M. GRICHTING, *Un adiós al matrimonio cristiano*, CatolicosOn-line.org [goo.gl/PvLI7z].

²³ Cfr. P. DE CLERCK, *La réconciliation des divorcés: vers une solution?*, en L.-M. CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Les Éditions de l'Atelier-Les Éditions Ouvrières, Paris 2003, 291-299; A. BONANDI, *Riflessioni sulla prassi ecclesiastica circa l'ammissione ai sacramenti di fedeli risposati*, Teologia 31 (2006) 222-248 [la tesis de este autor fue criticada por M. DOLDI, *La Comunione ai divorziati risposati: magistero e teologia morale*, Teologia 33 (2008) 232-247]; J. A. CORIDEN, *The Marriage Bond and Ecclesial Reconciliation of the Divorced and Remarried*, Studia Canonica 38 (2004) 155-172.

²⁴ Basilio Petrà es vicario episcopal de la diócesis de Prato y director de estudios del seminario. Es profesor ordinario de teología moral fundamental y de moral familiar en la Facultad de teología de Italia central con sede en Florencia, y preside la Asociación teológica italiana para el estudio de la moral.

na parte de su vida académica a ofrecer argumentos para justificar la posibilidad del divorcio y la licitud del segundo matrimonio²⁵. Sugiere para ello pensar que la *casta viduitas* en la tradición cristiana antigua no suponía una supresión del compromiso matrimonial contraído en vida del esposo o de la esposa. Es cierto que san Pablo en el capítulo 7 de la primera carta a los corintios toleraría una excepción para la viudedad. Pero el pacto matrimonial cristiano contendría en su interior un compromiso perpetuo que no se pierde ni siquiera con la muerte física del cónyuge. En su opinión, pensar lo contrario es incongruente²⁶. Ahora bien, la Iglesia es consciente de que la muerte del cónyuge introduce un elemento nuevo. El compromiso matrimonial se hace especialmente gravoso para el cónyuge que sobrevive. Este carácter excepcional en que se desenvuelve el cónyuge superviviente habría inducido a la tradición eclesiástica a establecer una presunción de excesiva onerosidad, que haría posible no exigir la obligación del primer matrimonio, y que otorgaría al cónyuge vivo la facultad de contraer nuevo matrimonio. Esta lógica debería orientar el tratamiento de otros supuestos, no sólo el de la muerte del cónyuge. Habría otros modos en que una relación matrimonial puede morir y otras situaciones de excesiva onerosidad que deben ser contempladas en la praxis eclesiástica. Dicho con sus propias palabras: «la Iglesia latina se ha adherido [...] a las disposiciones apostólicas de san Pablo en 1 Cor 7, aceptando y sancionando con su potestad todo lo establecido por el apóstol. Si esto es verdad, resulta entonces que la potestad de la Iglesia opera de algún modo sobre los matrimonios ratos y consumados. Nada impediría por tanto que dicha potestad pudiera extenderse, en plena continuidad con la actitud paulina y *pro bono animarum*, a los matrimonios irreversiblemente acabados desde el punto de vista de su objetividad histórica, e identificables como tales por un juicio de la Iglesia»²⁷. Aunque Basilio Petrà escribe estas palabras en el año 2012, es conveniente advertir que ya en el año 2000, Juan Pablo II había advertido expresamente que se ha de considerar doctrina definitiva la no extensión de la po-

²⁵ Cfr. B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996; B. PETRÀ, *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa. Una via di soluzione*, Cittadella, Assisi 2012. Las tesis de Petrà fueron criticadas cuidadosamente por Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *L'estinzione del matrimonio a causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà*, Rivista di Teologia Morale 130 (2001) 237-248; a estas críticas siguieron, en la misma revista, la contestación de Petrà: B. PETRÀ, *Risposta a Rodríguez-Luño*, Rivista di Teologia Morale 130 (2001) 249-258.

²⁶ Cfr. B. PETRÀ, *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa*, cit., 196-203.

²⁷ *Ibid.*, 187 [traducción propia].

testad vicaria del romano pontífice a los matrimonios ratos y consumados, aunque dicha doctrina no haya sido declarada mediante un acto solemne de definición²⁸.

François-Xavier Durrwell sugirió también distinguir la indisolubilidad de la indestructibilidad²⁹. Todo matrimonio sería indisoluble pero no indestructible. Lo cual permitiría afirmar por ejemplo que el segundo matrimonio es tan indisoluble como el primero. Lo ha dicho hace poco el obispo de Orán, Jean-Paul Vesco³⁰.

También los obispos, en efecto, han intervenido en el debate. Es especialmente conocida la carta pastoral de los obispos alemanes del Alto Rin, el 10 de julio de 1993, titulada «Principios para el acompañamiento pastoral de personas cuyo matrimonio ha fracasado, o separadas vueltas a casar»³¹. Los obispos implicados eran los de Freiburg (Oskar Sauer), de Mainz (Karl Lehmann), y de Rottenburg-Stuttgart (Walter Kasper). El documento proponía que «el sacerdote respetará el juicio de conciencia de la persona que, tras un atento examen de conciencia, ha llegado a la convicción de poder asumir la responsabilidad delante de Dios de participar en la eucaristía»³². La posición de estos obispos produjo una respuesta formal de la Congregación para la Doctrina de la Fe al año siguiente. Desde años antes estaba implicado también en la misma dirección Armand Le Bourgeois, obispo de Autun, que promovió siempre una praxis de acercamiento a los sacramentos de los divorciados vuel-

²⁸ «Así pues, se deduce claramente que el Magisterio de la Iglesia enseña la no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los matrimonios sacramentales ratos y consumados como doctrina que se ha de considerar definitiva, aunque no haya sido declarada de forma solemne mediante un acto de definición. En efecto, esa doctrina ha sido propuesta explícitamente por los Romanos Pontífices en términos categóricos, de modo constante y en un arco de tiempo suficientemente largo. Ha sido hecha propia y enseñada por todos los obispos en comunión con la Sede de Pedro, con la convicción de que los fieles la han de mantener y aceptar. En este sentido la ha vuelto a proponer el *Catecismo de la Iglesia católica*. Por lo demás, se trata de una doctrina confirmada por la praxis multisecular de la Iglesia, mantenida con plena fidelidad y heroísmo, a veces incluso frente a graves presiones de los poderosos de este mundo» [JUAN PABLO II, *Allocutio* 8, 21-I-2000 (AAS 92 [2000] 355); cfr. nn. 6-8 (353-355)].

²⁹ Cfr. F.-X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*, *Revue de Droit canonique* 36 (1986) 214-242.

³⁰ «[...] leur choix de s'engager dans une seconde alliance a créé un second lien tout aussi indissoluble que le premier» (J.-P. VESCO, *Pour en finir avec la notion de persistance obstinée dans un état de péché grave*, *La Vie*, 23-IX-2014 [goo.gl/ECSzZ7]).

³¹ *Respekt vor der Gewissensentscheidung. Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten geschieden*, *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 460-467 [goo.gl/Fmhtr7].

³² *Ibid.*

tos a casar, fundándose en la misericordia pastoral³³. Es conocida por otra parte la posición del cardenal Carlo Maria Martini, para quien la plena recepción de los divorciados en la Iglesia merecería convertirse en argumento para un concilio universal que se celebrase cuanto antes³⁴. Ésta sería una de las muchas cuestiones que según él necesitaba la Iglesia para abrirse a la modernidad, para querer al mundo, y para ser querida por el mundo³⁵.

La misericordia que merecen los divorciados, además del modelo de lo que podíamos llamar “teología del realismo” o del ideal inalcanzado, ha tenido también una versión un tanto paradójica en la llamada “teología del fracaso”. No se trataría simplemente de tolerancia de lo imperfecto, sino de aprecio de lo frágil. El hecho del fracaso sería un estímulo redentor favorable. Los frágiles son especialmente llamados a la salvación cristiana en la historia. Decía Charles Curran que «un segundo matrimonio puede ser un signo, aunque imperfecto, de la relación total de Jesús con su Iglesia. Puede significar a su manera la misericordia y el perdón de Dios, y también que las personas que tratan de expresar simbólicamente la unión de Dios con su pueblo no viven todavía en la plenitud del *eschaton*»³⁶.

La atmósfera de descrédito hacia la praxis católica consolidada en relación con los divorciados y la recepción de la eucaristía ha tenido muchos episodios representativos. Podríamos citar pasajes muy duros de Häring, de Durrwell o de Curran. Detengámonos brevemente en el juicio que hace Alberto Melloni en su obra *Iglesia madre, iglesia madrastra* [Chiesa madre, chiesa matrigna]. Con el sombrío lenguaje con el que Melloni acostumbra a caracterizar siempre a la Iglesia postridentina, afirma que los divorciados son «extranjeros en la iglesia»³⁷. «Esta iglesia no perdona y los cristianos lo saben»³⁸. «Tienen hambre y sed de misericordia, y si ya ni siquiera la piden es

³³ Cfr. A. LE BOURGEOIS, *Chrétiens divorcés remariés*, Desclée de Brouwer, Paris 1990.

³⁴ Cfr. C. M. MARTINI, *Intervista di Eugenio Scalfari*, Repubblica, 18-VI-2009 [goo.gl/Sgw4nU].

³⁵ Cfr. C. M. MARTINI – L. M. VERZÉ, *Estamos todos en la misma barca* (trad. por J. F. DOMÍNGUEZ GARCÍA), San Pablo, Madrid 2009, 70-71; C. M. MARTINI – G. SPORSCHIL, *Coloquios nocturnos en Jerusalén: sobre el riesgo de la fe* (trad. por R. HERALDO BERNET), San Pablo, Madrid 2008, 139-181.

³⁶ Ch. E. CURRAN, *Divorce. Doctrine et pratique catholiques aux États-Unis*, cit., 617 (traducción propia). Pueden encontrarse múltiples referencias a la teología del fracaso en J. S. BOTERO, *El fracaso conyugal. En búsqueda de una solución humana y cristiana*, San Pablo, Bogotá 2009, *passim*; M. VIDAL, *Propuestas para una «normalización» eclesial de las parejas católicas «recasadas»*, Moralia 29 (2006) 95-96, 107.

³⁷ A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino 2004, 104.

³⁸ *Ibid.*

por pura bondad; porque pedirlo parece que hace daño y que exige lo imposible a una iglesia cuyo rostro materno frecuentemente se endurece con los rasgos de una despiadada madrastra»³⁹.

2. POSICIÓN OFICIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE LOS DIVORCIADOS VUELTOS A CASAR

A pesar de todo esto, la crítica de la disciplina católica sobre las situaciones irregulares no ha sido dominante. La mayor parte de los autores ha reconocido la validez de los argumentos y de la praxis pastoral de la Iglesia católica⁴⁰. Por otra parte, llama la atención la firme actitud de la Santa Sede, que ha sido formulada con matices diversos en ocasiones también diferentes. Nos interesa señalar nueve tomas de posición en los últimos cuarenta años. Todas ellas son declarativas, no constitutivas. Es decir, aportan razones para justificar una praxis que el autor de la norma no se consideraba competente para contradecir. Seis de ellas son pontificias, las otras tres pertenecen a dicasterios de la curia romana. Veámoslas en concreto: 1) la Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio* sobre la misión de la familia en el mundo actual (22 noviembre 1981)⁴¹; 2) el Código de derecho canónico en su c. 915 (25 enero 1983)⁴²; 3) la siguiente Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et Paenitentia* sobre la reconciliación y la penitencia en la misión actual de la Iglesia (2 diciembre 1984)⁴³; 4) el Catecismo de la Iglesia Católi-

³⁹ *Ibid.*, 139-140.

⁴⁰ Para hacerse cargo de la bibliografía fundamental sobre el tema en el entorno del Concilio, cfr. G. BALDANZA, *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1993, 105-124.

⁴¹ «La Iglesia, no obstante, fundándose en la Sagrada Escritura reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez. Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio» (JUAN PABLO II, Ex. ap. postsinodal *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n. 84).

⁴² «No deben ser admitidos a la sagrada comunión los excomulgados y los que están en entredicho después de la imposición o declaración de la pena, y los que obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave» (JUAN PABLO II, *Código de Derecho Canónico*, 25-I-1983, c. 915).

⁴³ «Creo que debo hacer en este momento una alusión, aunque brevísima, a un caso pastoral que el Sínodo ha querido tratar —en cuanto le era posible hacerlo—, y que contempla también una de las *Propositiones*. Me refiero a ciertas situaciones, hoy no raras, en las que se encuentran algunos cristianos, deseosos de continuar la práctica religiosa sacramental, pero que se ven impedidos por su situación personal, que está en oposición a las obligaciones asumidas libremente ante Dios y

ca (11 octubre 1992)⁴⁴; 5) la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica acerca de la recepción de la comunión eucarística por parte de los divorciados vueltos a casar (14 septiembre 1994)⁴⁵; 6) una alocución de Juan Pablo II a la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para la Familia (24 enero 1997)⁴⁶; 7) una edición de los textos re-

la Iglesia. Son situaciones que se presentan como particularmente delicadas y casi insolubles. Durante el Sínodo, no pocas intervenciones que expresaban el parecer general de los Padres, han puesto de relieve la coexistencia y la mutua influencia de dos principios, igualmente importantes, ante estos casos. El primero es el principio de la compasión y de la misericordia, por el que la Iglesia, continuadora de la presencia y de la obra de Cristo en la historia, no queriendo la muerte del pecador sino que se convierta y viva [cfr. Ez 18,23], atenta a no romper la caña rajada y a no apagar la mecha que humea todavía [cfr. Is 42,3; Mt 12,20], trata siempre de ofrecer, en la medida en que le es posible, el camino del retorno a Dios y de la reconciliación con Él. El otro es el principio de la verdad y de la coherencia, por el cual la Iglesia no acepta llamar bien al mal y mal al bien. Basándose en estos dos principios complementarios, la Iglesia desea invitar a sus hijos, que se encuentran en estas situaciones dolorosas, a acercarse a la misericordia divina por otros caminos, pero no por el de los Sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, hasta que no hayan alcanzado las disposiciones requeridas. Sobre esta materia, que aflige profundamente también nuestro corazón de pastores, he creído deber mío decir palabras claras en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, por lo que se refiere al caso de divorciados casados de nuevo [*Familiaris consortio* 84], o en cualquier caso al de cristianos que conviven irregularmente» (JUAN PABLO II, Ex. Ap. postsinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-XII-1984, n. 34).

⁴⁴ «Hoy son numerosos en muchos países los católicos que recurren al *divorcio* según las leyes civiles y que contraen también civilmente una nueva unión. La Iglesia mantiene, por fidelidad a la palabra de Jesucristo (“Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio”: Mc 10,11-12), que no puede reconocer como válida esta nueva unión, si era válido el primer matrimonio. Si los divorciados se vuelven a casar civilmente, se ponen en una situación que contradice objetivamente a la ley de Dios. Por lo cual no pueden acceder a la comunión eucarística mientras persista esta situación, y por la misma razón no pueden ejercer ciertas responsabilidades eclesiales. La reconciliación mediante el sacramento de la penitencia no puede ser concedida más que a aquellos que se arrepientan de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo y que se comprometan a vivir en total continencia» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 11-X-1992, n. 1650).

⁴⁵ «Por consiguiente, frente a las nuevas propuestas pastorales arriba mencionadas, esta Congregación siente la obligación de volver a recordar la doctrina y la disciplina de la Iglesia al respecto. Fiel a la palabra de Jesucristo, la Iglesia afirma que no puede reconocer como válida esta nueva unión, si era válido el anterior matrimonio. Si los divorciados se han vuelto a casar civilmente, se encuentran en una situación que contradice objetivamente a la ley de Dios y por consiguiente no pueden acceder a la Comunión eucarística mientras persista esa situación» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*, 14-IX-1994, n. 4).

⁴⁶ «2. [...] En este ámbito claramente pastoral, como bien habéis especificado en la presentación de los trabajos de esta Asamblea plenaria, se enmarcan las reflexiones de vuestro encuentro, orientadas a ayudar a las familias a descubrir la grandeza de su vocación bautismal y a vivir las obras de piedad, caridad y penitencia. Pero la ayuda pastoral supone que se reconoce la doctrina de la Iglesia expresada claramente en el *Catecismo*: “La Iglesia no tiene poder para pronunciarse contra esta disposición de la sabiduría divina” (n. 1.640). Sin embargo, estos hombres y mujeres de-

ción citados de *Familiaris consortio* y de la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con una larga introducción, comentarios y estudios adjuntos, publicada por la propia Congregación para la Doctrina de la Fe (1998)⁴⁷; 8) una declaración del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos sobre la admisibilidad a la sagrada comunión de los divorciados que se han vuelto a casar (24 junio 2000)⁴⁸; 9) la Exhortación Apostólica postsinodal *Sacramen-*

ben saber que la Iglesia los ama, no está alejada de ellos y sufre por su situación. Los divorciados vueltos a casar son y siguen siendo miembros suyos, porque han recibido el bautismo y conservan la fe cristiana. Ciertamente, una nueva unión después del divorcio constituye un desorden moral, que está en contradicción con las exigencias precisas que derivan de la fe, pero esto no debe impedir el compromiso de la oración ni el testimonio activo de la caridad. 3. Como escribí en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, los divorciados vueltos a casar no pueden ser admitidos a la comunión eucarística, “dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía” (n. 84). Y esto, en virtud de la misma autoridad del Señor, Pastor de los pastores, que busca siempre a sus ovejas. Esto también vale para el sacramento de la *penitencia*, pues la condición de vida de los divorciados vueltos a casar, que siguen casados, está en contradicción con su significado doble y unitario de *conversión y reconciliación*. Sin embargo, no faltan caminos pastorales oportunos para salir al encuentro de estas personas. La Iglesia ve sus sufrimientos y las graves dificultades que atraviesan, y en su caridad materna se preocupa tanto por ellos como por los hijos de su anterior matrimonio: privados del derecho original a la presencia de ambos padres, son las primeras víctimas de estas situaciones dolorosas» (JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en la XIII asamblea plenaria del Consejo pontificio para la Familia*, 24-I-1997, nn. 2-3).

⁴⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998. No se trata por tanto de un nuevo documento, pero contiene una importante introducción doctrinal (pp. 7-29) firmada por el card. Ratzinger, Prefecto de la Congregación.

⁴⁸ «La prohibición establecida en ese canon [915], por su propia naturaleza, deriva de la ley divina y trasciende el ámbito de las leyes eclesásticas positivas: éstas no pueden introducir cambios legislativos que se opongan a la doctrina de la Iglesia. El texto de la Escritura en que se apoya siempre la tradición eclesial es éste de san Pablo: “Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz: pues el que come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación” (1 Cor 11,27-29). Este texto concierne ante todo al mismo fiel y a su conciencia moral, lo cual se formula en el Código en el sucesivo can. 916. Pero el ser indigno porque se está en estado de pecado crea también un grave problema jurídico en la Iglesia: precisamente el término “indigno” está recogido en el canon del *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* que es paralelo al can. 915 latino: “Deben ser alejados de la recepción de la Divina Eucaristía los públicamente indignos” (can. 712). En efecto, recibir el cuerpo de Cristo siendo públicamente indigno constituye un daño objetivo a la comunión eclesial; es un comportamiento que atenta contra los derechos de la Iglesia y de todos los fieles a vivir en coherencia con las exigencias de esa comunión. En el caso concreto de la admisión a la sagrada Comunión de los fieles divorciados que se han vuelto a casar, el escándalo, entendido como acción que mueve a los otros hacia el mal, atañe a un tiempo al sacramento de la Eucaristía y a la indisolubilidad del matrimonio. Tal escándalo sigue existiendo aún cuando ese comportamiento, desgraciadamente, ya no cause sorpresa: más aún, precisamente es ante la deformación de las conciencias cuando resulta más necesaria la acción de los Pastores, tan paciente como firme, en custodia de

tum Caritatis de Benedicto XVI sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia (22 febrero 2007)⁴⁹. Cabría añadir, aunque no haga referencia directa, sino meramente implícita, a los divorciados vueltos a casar, los textos de la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* de Juan Pablo II (17 abril 2003) sobre las condiciones necesarias para la comunión sacramental⁵⁰. Resulta muy significativa una continuidad magisterial como ésta; que se subraye con tanta constancia, en un lapso de tiempo reducido, las mismas verdades y los mismos efectos morales y pastorales.

Me parece que para hacerse cargo del estado de cosas previo a *Amoris Laetitia* es especialmente oportuno conocer bien la introducción que lleva a cabo el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el card. Joseph Ratzinger, a la edición de documentos y estudios de 1998⁵¹. Esa introducción tiene dos partes. La primera explica los contenidos esenciales de la doctrina eclesial en ocho puntos. La segunda da respuesta a seis objeciones que ha su-

la santidad de los sacramentos, en defensa de la moralidad cristiana, y para la recta formación de los fieles» (PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisibilidad a la sagrada Comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, 24-VI-2000, n. 1).

⁴⁹ «El Sínodo de los Obispos ha confirmado la praxis de la Iglesia, fundada en la Sagrada Escritura (cfr. Mc 10,2-12), de no admitir a los sacramentos a los divorciados casados de nuevo, porque su estado y su condición de vida contradicen objetivamente esa unión de amor entre Cristo y la Iglesia que se significa y se actualiza en la Eucaristía. Sin embargo, los divorciados vueltos a casar, a pesar de su situación, siguen perteneciendo a la Iglesia, que los sigue con especial atención, con el deseo de que, dentro de lo posible, cultiven un estilo de vida cristiano mediante la participación en la santa Misa, aunque sin comulgar, la escucha de la Palabra de Dios, la Adoración eucarística, la oración, la participación en la vida comunitaria, el diálogo con un sacerdote de confianza o un director espiritual, la entrega a obras de caridad, de penitencia, y la tarea de educar a los hijos» (BENEDICTO XVI, Ex. Ap. postsinodal *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, n. 29).

⁵⁰ «La Eucaristía y la Penitencia son dos sacramentos estrechamente vinculados entre sí. La Eucaristía, al hacer presente el Sacrificio redentor de la Cruz, perpetuándolo sacramentalmente, significa que de ella se deriva una exigencia continua de conversión, de respuesta personal a la exhortación que san Pablo dirigía a los cristianos de Corinto: “En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!” (2 Cor 5,20). Así pues, si el cristiano tiene conciencia de un pecado grave está obligado a seguir el itinerario penitencial, mediante el sacramento de la Reconciliación para acercarse a la plena participación en el Sacrificio eucarístico. El juicio sobre el estado de gracia, obviamente, corresponde solamente al interesado, tratándose de una valoración de conciencia. No obstante, en los casos de un comportamiento externo grave, abierta y establemente contrario a la norma moral, la Iglesia, en su cuidado pastoral por el buen orden comunitario y por respeto al Sacramento, no puede mostrarse indiferente. A esta situación de manifiesta indisposición moral se refiere la norma del Código de Derecho Canónico que no permite la admisión a la comunión eucarística a los que “obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave” (CIC c. 915; cfr. CCEO c. 712)» (JUAN PABLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, n. 37).

⁵¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati*, cit., 7-29.

frido esa doctrina. Explicaré brevemente los contenidos de la doctrina y dedicaré después más atención a las respuestas.

Los contenidos esenciales tal y como están presentados por el card. Joseph Ratzinger serían los siguientes: los fieles divorciados que se han vuelto a casar se encuentran en una situación que contradice objetivamente la indisolubilidad del matrimonio (pp. 11-12); sin embargo, continúan siendo miembros del Pueblo de Dios y han de experimentar el amor de Cristo y la cercanía materna de la Iglesia (pp. 12-13); incluso, en la medida en que sea compatible con su situación, pueden ser llamados a participar activamente en la vida eclesial (pp. 13-14); pero por causa de su situación objetiva no pueden ser admitidos a la sagrada comunión, ni tampoco pueden acudir a la comunión eucarística por propia iniciativa (pp. 14-16); por razón igualmente de la situación objetiva en que se encuentran no deben ejercitar algunas responsabilidades eclesiales (litúrgicas, catequéticas, pastorales) que exigen un particular tenor de vida (pp. 16-17); ahora bien, si los fieles divorciados y vueltos a casar se separan o viven como hermano y hermana pueden ser admitidos a los sacramentos (pp. 17-18); si tienen la convicción subjetiva de que su matrimonio anterior fue nulo, han de regular su situación en el fuero externo (pp. 18-19); nunca deben en cualquier caso perder la esperanza de su salvación (pp. 19-20). Se trata como se ve de un resumen detallado de la doctrina y la praxis católica.

3. RESPUESTA A LAS CRÍTICAS

La respuesta a las críticas tiene mucho interés. Joseph Ratzinger presenta seis categorías críticas. Dentro de ellas se contiene la contestación a las posiciones anteriores. Aunque con esas respuestas no se desactiven uno por uno todos los argumentos contrarios, es evidente que presenta el clima en el que pueden entenderse las razones que siempre ha mantenido la Iglesia católica⁵².

⁵² Una respuesta eficaz a las críticas más típicas de la indisolubilidad se puede encontrar en C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 1996, 284-291. Pero el trabajo a mi juicio más completo es el de A. Díez Macho, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Fe católica, Madrid 1978. Son casi 350 páginas que explican el uso del lenguaje mateano desde todas las perspectivas posibles. De un modo extenso y comprensible al tiempo, sin eludir ninguna dificultad ni opinión contraria, se hace un estudio integral del divorcio en la Sagrada escritura, especialmente en Mateo.

3.1. La cláusula exceptiva de Mateo

Muchos consideran, aduciendo algunos pasajes del Nuevo Testamento, que la palabra de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio permite una aplicación flexible y no puede ser entendida como una categoría rígidamente jurídica. Esta objeción, por su naturaleza, se encuentra siempre presente en cualquier doctrina divorcista. Nadie que sostiene el divorcio quiere aceptar que va directamente contra las palabras de Cristo. La cláusula de Mt 5,32 y 19,9 («excepto en caso de *pornéia*») ha sugerido la posibilidad de excepciones a la ley de la indisolubilidad. Ni Marcos ni Lucas contienen esa cláusula en los textos paralelos. La traducción exacta de *pornéia* no ha sido clara para los intérpretes clásicos. Desde mediados del siglo XX, sin embargo, sobre todo después de los trabajos de Joseph Bonsirven, un número muy grande de exégetas está de acuerdo en que el vocablo *pornéia* está más vinculado con las uniones ilegítimas que no constituyen verdaderos matrimonios que con un adulterio⁵³. No constituye ninguna perogrullada que aquellas uniones ilegales (que según algunos ni siquiera se consideraban matrimoniales) sean concebidas como una excepción a la indisolubilidad. «De todos los testimonios relativos al matrimonio ilegal presentados en la Mishná, parece que puede deducirse una conclusión cierta: al matrimonio ilegal (a la *pornéia* o *zînut*) no se considera en tiempo de Cristo como obviamente inválido»⁵⁴. Por tanto, la solución de Bonsirven «presenta la triple ventaja de permanecer fiel a la línea de pensamiento y de vocabulario judíos, de respetar la gramática griega, y sobre todo de no introducir contradicciones en las palabras del Señor»⁵⁵. En cualquier caso «la Iglesia no puede edificar su doctrina y su praxis sobre hipótesis exegéticas inciertas»⁵⁶.

No sólo inciertas, sino difíciles de entender⁵⁷. Pensemos en dos cuestiones que harían poco congruente la cláusula mateana entendida como una verdadera excepción divorcista. La primera es estrictamente teológica. Jesús afir-

⁵³ Cfr. por ejemplo, J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile. Matthieu 19,3-12 et parallèles*, Desclée de Brouwer, Abbaye de Saint-André 1959, 93-114. Para la inmensa bibliografía sobre la cláusula mateana, cfr. *ibid.*, 93-95; para un resumen de la opinión de Bonsirven, cfr. *ibid.*, 107-110; para la bibliografía de los seguidores de la tesis de Bonsirven, cfr. *ibid.*, 106-107.

⁵⁴ A. ALBERTI, *Matrimonio e divorzio nella Bibbia*, Milano 1962, 147 (citado y traducido por A. DIEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Fe católica, Madrid 1978, 244).

⁵⁵ J. BONSIIVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Paris 1948, 60.

⁵⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati*, cit., 22.

⁵⁷ Puede ser de interés leer el estudio de Crouzel sobre el *logion* del Señor en Mateo y Marcos: cfr. H. CROUZEL, *La Iglesia primitiva frente al divorcio: del siglo I al siglo V*, cit., 12-23.

ma que hombre y mujer unidos en matrimonio son una sola carne; que lo que Dios unió el hombre no puede romperlo. ¿Es razonable que se afirme a continuación que esta condición originaria queda anulada en caso de adulterio?; es decir, ¿tiene algún sentido atribuir a una conducta desviada de la mujer (o del varón) la posibilidad de extinguir la ley de la creación? Sería más fácil entenderlo de cualquier otra forma. El modo más sencillo sería el que siguen muchos autores, que es considerar la cláusula exceptiva como un añadido de Mateo para evitar problemas pastorales en una comunidad cristiana que mezclaba la cultura judía con la pagana. Existían uniones uxorias paganas claramente incestuosas (*zimut*) para la comprensión judía del matrimonio⁵⁸.

La segunda razón es contextual. La indicación de Deuteronomio 24,1 («si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esa mujer no encuentra gracia a sus ojos por haber hallado en ella alguna cosa que le desagrada, que le escriba un libelo de repudio, se lo dé en mano y la despida») fue entendida en Israel de modos diversos. Había interpretaciones universalistas para el motivo de divorcio (cualquier cosa que el marido considere inadecuada), y había interpretaciones sumamente restrictivas (el adulterio de la mujer). El rabí Shamaï, contemporáneo de Jesús, era partícipe de esta última posición. ¿Es sensato pensar que Jesús esté tomando una posición análoga o idéntica a la de Shamaï? ¿Es congruente emplear el lenguaje de autoridad soberana («habéis oído que se dijo ... pero yo os digo») para acogerse a una posición defendida por una buena parte, aunque no fuera mayoritaria, de la doctrina rabínica? ¿Forma parte de un contexto razonable que los discípulos se sientan desconcertados («si ésa es la condición del hombre con respecto a la mujer no trae cuenta casarse») ante una doctrina que había sido ya estrictamente formulada por los maestros de Israel? «Las alucinadas palabras de los discípulos implican esta prohibición absoluta»⁵⁹, podríamos decir con William Barclay.

3.2. *La tradición patristica*

Los Padres expresan una coincidencia muy firme en torno a la indisolubilidad del matrimonio. Sin embargo, hasta la reforma gregoriana en el siglo XI existieron numerosas vacilaciones y perplejidades sobre todo en el modo de

⁵⁸ Cfr. A. Díez Macho, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, cit., 230-239.

⁵⁹ W. Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento*, vol. 2, *Mateo II* (trad. A. Araujo), Clie, Barcelona 1997, 19s.

interpretar la cláusula exceptiva de Mateo⁶⁰. Pero san Agustín, en el *De coniugiis adulterinis* II, 1-5 (1-4) lleva al extremo el absurdo de la opinión de un tal Polencio. Según Polencio, además de la muerte física del marido, también la muerte espiritual que supone el adulterio lleva consigo la disolución del matrimonio y permitiría que la mujer se volviera a casar. Henry Crouzel parafrasea la respuesta de san Agustín con las siguientes palabras: «Si fuera necesario extender la muerte al adulterio, el que se casara con una mujer despedida por adúltera no sería adúltero. Todo esto es absurdo. Para que un hombre no sea adúltero al casarse con la mujer despedida por otro, es preciso, justamente, ¡que ésta haya sido adúltera! Mucho mejor, una mujer sólo tiene que cometer un adulterio para llegar a ser con toda tranquilidad de conciencia ¡la verdadera esposa de su amante! Y el segundo matrimonio, adúltero cuando se contrae, rompe el vínculo conyugal del primero, así que ¡ni la mujer ni su segundo marido son adúlteros!»⁶¹. Asombra que esta opinión no haya sido sólo de Polencio, sino de numerosos autores contemporáneos.

¿Cómo es posible llegar a estas extrañas conclusiones? Muchísimos autores de los cinco primeros siglos hablan de la disolución, de la destrucción, de la ruptura, de la cesación del matrimonio por causa del adulterio o de la fornicación. Pero no aceptan que aquello que ellos llaman “disolución” o “ruptura” (y nosotros llamaríamos de otra manera) permita un nuevo matrimonio⁶². Sólo admite explícitamente tal cosa el Ambrosiaster. Unos pocos más tienen sus dudas (Novaciano, Lactancio, Teodoro de Heraclea, Cirilo de Alejandría), pero la gran mayoría no tiene duda sobre la necesidad de que los cónyuges separados sigan manteniendo determinadas obligaciones propias de los casados⁶³. No aceptan que tal «disolución» permita un nuevo matrimonio.

⁶⁰ Cfr. G. PELLAND, *La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 105-115.

⁶¹ H. CROUZEL, *La Iglesia primitiva frente al divorcio: del siglo I al siglo V*, cit., 477.

⁶² Cfr. testimonios explícitos de Tertuliano, Asterio, Juan Crisóstomo, en G. PELLAND, *La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, cit., 108. Para un estudio general sobre la indisolubilidad en los padres es muy aconsejable T. RINCÓN, *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, en IDEM, *El matrimonio cristiano sacramento de la creación y de la redención*, cit., 49-128.

⁶³ Especialmente relevante la posición de san Agustín, muy firme en este punto. Cfr. P. L. REYNOLDS, *How Marriage Became One of the Sacraments. The sacramental Theology of Marriage from its medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 101-153, especialmente 148-150; L. DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino. Contratto, sacramento & casi umani*, Ares, Milano 1996, 111-136.

Nosotros ahora hablaríamos probablemente de separación de los esposos y pérdida del derecho a exigir el débito conyugal. Pero eso era imposible en los primeros siglos, porque exigía desarrollar y compartir un lenguaje específico todavía inexistente. Me parece importante tener presente esto. La disciplina del matrimonio ha recorrido un largo itinerario de ascensión. Un camino complejo que aparece razonable cuando se ve desde arriba. La Iglesia ha guardado la doctrina del Señor sobre el matrimonio, al tiempo que ha tenido delante de los ojos la realidad del mundo, la fragilidad de la condición humana y la posible precariedad del compromiso. Ha ido respondiendo progresivamente. Así, por ejemplo, lo que nosotros calificamos con seguridad académica como impedimento dirimente ha sido entendido y formulado de muchas maneras y apreciado de modo distinto aquí y allá. Lo que nosotros llamamos inexistencia o defecto de consentimiento ha tardado mucho tiempo en tener nombre propio. Nosotros otorgamos nombre a cada uno de los vicios, conforme afecte a la inteligencia o a la voluntad, de manera directa o indirecta, grave o levemente, de modo justo o injusto, en una sucesión de *capita nullitatis* numerosa, cambiante y perfectible. Lo que calificamos ahora como incapacidad para contraer, con sus supuestos concretos de uso de razón, de discreción de juicio, de incapacidad de asumir, constituye desde luego una fenomenología que la historia nunca ha dejado de ofrecer, pero que ha estado lejos de tener una aceptación inequívoca y universal. La ausencia o defecto de forma *ad sollemnitatem*, como decimos ahora con tanta pulcritud, ni siquiera se sospechaba hasta hace pocos siglos, aunque siempre han existido uniones uxorias que no han tenido un modo suficiente de manifestación pública del consentimiento. La fenomenología matrimonial es más o menos permanente a lo largo del tiempo, pero el modo de valorar el fenómeno y atribuirle efectos es profundamente histórico y está sometido al desarrollo de la cultura. «Los procesos de la vida y del pensamiento creyente han avanzado juntos»⁶⁴.

Sería un error de bulto decir que este modo competente y preciso de calibrar la verdad del matrimonio ha sido inventado en un momento determinado de la historia. Muchas veces se piensa así. Pero en realidad es un legado que se trabaja en el tiempo. A un episodio de la historia, llámese reforma gregoriana, decreto de Graciano o concilio de Trento, no se le puede

⁶⁴ M. GRONCHI, *Dottrina e fede cristiana. L'esortazione «Amoris Laetitia» tra Newman e Paolo VI*, en *L'Osservatore Romano*, 14-IV-2016.

hacer responsable de la introducción de un instrumental nuevo y desconocido. Cada uno de ellos recoge la historia, la mastica y la digiere. Sería curioso encontrar razones en la historia para negar la historia. La reforma gregoriana, en su conjunto, hace más justicia a los Padres que el testimonio aislado de un escritor, por muy antiguo que sea. El concilio de Trento hace probablemente más justicia a la antigüedad cristiana que la apresurada exégesis de un cristiano de los orígenes. Y el Código de derecho canónico hace más justicia a Inocencio I, a León Magno o a Gregorio II que la frase aislada de una carta que ellos escribieron a Nicetas, a Rústico, a Probo o a Bonifacio.

En la época inmediatamente anterior al concilio de Trento, Erasmo de Rotterdam, con su característica elocuencia y espíritu crítico, se mostraba como un claro partidario del divorcio. Ahora bien, «en tiempos de Erasmo la palabra *divortium* describía lo que el derecho canónico actual llama “una declaración de nulidad del vínculo matrimonial”»⁶⁵. Sin duda Erasmo llegó mucho más allá, y usó el término «en su sentido moderno y secular: la ruptura de un matrimonio válido después de desacuerdos y conflictos»⁶⁶. Aun así, cualquiera que lea sus *Adnotationes* a la primera carta a los corintios, o su *Institutio matrionii*, o su *De vidua christiana*, no podrá menos de concluir que muchos de los supuestos que plantea quedan hoy recogidos en las previsiones normativas sobre los vicios del consentimiento o sobre la capacidad de contraer. «Recomienda siempre estar vigilantes ante la posibilidad de que se contraigan matrimonios con demasiada urgencia, y da gran importancia a la madurez psicológica de los esposos y a la libertad de elección»⁶⁷.

Pensar que los pasos dados por la Iglesia católica (o si se prefiere por la tradición romana) en orden a valorar la realidad matrimonial y sacramental suponen una especie de traición de los orígenes es algo parecido a negar la cultura. Las decantaciones técnicas son producto natural de la historia bien digerida. Permiten valorar más fácilmente las situaciones de dificultad y no errar en el modo de emplear las palabras. No llamar divorcio a lo que es una decla-

⁶⁵ G. BEDOUELLE, *Introduction*, en IDEM, *Collected Works of Erasmus*, vol. 83, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1998, XL.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, XLI. Cfr. también sobre el divorcio en Erasmo, H. J. SELDERHUIS, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri 1999, 39-43; P. L. REYNOLDS, *How Marriage Became One of the Sacraments*, cit., 731-732.

ración de nulidad, o ruptura a lo que es una separación permaneciendo el vínculo. Indudablemente no todo son ventajas. También pueden convertirse en desventajas, como todo lo humano, si uno se enamora del método y convierte la terminología en un expediente para dejar de mirar a la realidad y mirarse a sí mismo.

De cualquier forma, el modo de valorar el hecho uxorio, y especialmente el matrimonio *in fieri*, no debe confundirse con un proceso de desarrollo doctrinal. Existe desde luego un desarrollo de conocimiento, un proceso de afinamiento del juicio. Pero la dinámica propia del desarrollo doctrinal es muy distinta⁶⁸. Exige una contextualización del conocimiento anterior en una perspectiva diversa, no atendida hasta entonces. Eso hace que la verdad creída se vea con más luz o llegue más lejos, que pueda incluso formularse mejor, porque queda alojada en una nueva trama de ideas. En nuestro caso sin embargo no se trata de contextualización doctrinal, sino de un mecanismo de aquilatamiento. En definitiva, de un análisis de lo ya conocido *in nuce* pero no *in toto*. Los pormenores analíticos teóricos guardan relación con el juicio práctico (muchas veces son jurisprudencia). Todo ello está evidentemente afectado por la historia de la cultura, pero el conocimiento que se busca pretende precisión más que contexto. No podríamos decir lo mismo de otros temas propios de la doctrina del matrimonio cristiano (como su condición sacramental, por ejemplo).

3.3. *Otros aspectos relevantes del matrimonio cristiano en los primeros siglos*

Hay tres puntos más que conviene tener presentes para no interpretar en clave de divorcio vincular la oscilante fenomenología de los primeros siglos. El primero es bien conocido desde hace mucho tiempo, aunque ha dado a veces ocasión de equívocos. Los bígamos (los *digamoi*), aquellos cristianos que se vuelven a casar y que quedan sujetos a un régimen de penitencia, son ordinariamente bígamos diacrónicos, no sincrónicos. O sea, viudos que contraen

⁶⁸ Cfr. por ejemplo J. S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia con particolare riguardo al punto di vista scientifico e al sistema cattolico* [M. SECKLER, a cura di], Morcelliana, Brescia 2002, 165-172, 199-228; J. S. DREY, *Lo spirito e l'essenza del Cattolicesimo e altri saggi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 35-96; J. A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia* § 46 [eds. P. RODRÍGUEZ – J. R. VILLAR; trad. D. RUIZ BUENO], Eunote-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 224-229; C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015, 31-36, 91-94.

nuevas nupcias. Este aspecto ha sido largamente estudiado y no es necesario detenerse en ello⁶⁹.

En segundo lugar, se ha insistido mucho sobre lo que se llama la mentalidad de la época. La posición de los autores que defienden el segundo matrimonio de los divorciados pretende fortalecerse con la doble idea de que la Iglesia vivía en el régimen jurídico del imperio romano, en el que el divorcio era una realidad común y aceptada por todos, y en un ambiente social en el que una separación sin nuevo matrimonio, o la convivencia entre los cónyuges «como hermano y hermana», sencillamente no se entendía. Es llamativo hasta qué punto se hace fuerza sobre ello⁷⁰. Paradójicamente, la apelación a la mentalidad de la época como un criterio de apertura es anacrónica. Dice Gilles Pelland que «muchos autores modernos consideran que habría sido imposible para la mujer no casarse en las circunstancias concretas de la sociedad. Lo cual llevaría consigo según ellos una presunción a favor del nuevo matrimonio. Pero esta perspectiva es anacrónica. La Iglesia antigua se mostró en realidad extremadamente severa con ciertos pecados graves –de una severidad que hoy nos parecería excesiva–. Por poner un solo ejemplo, a veces se impuso por largos periodos de tiempo la continencia completa a personas casadas *que vivían juntas*»⁷¹. Para los grandes testigos de la tradición cristiana (Justino, Atenágoras, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Agustín) las leyes imperiales no eran ningún modelo. Y cuando no respetaban cabalmente las exigencias morales del evangelio, eran “las leyes de los de fuera”, “las leyes de los paganos”. Así se calificaba, incluso en los siglos IV y V, a las leyes sobre el divorcio de emperadores que ya eran cristianos. Sería ingenuo pensar que la realidad sociológica se imponía en el seno de la Iglesia sin más. Victor Pospishil, uno de los grandes valedores del divorcio cristiano de los orígenes, decía, al hilo de dos textos de Lactancio: «estos dos pasajes muestran que Lactancio consideraba el adulterio por parte de la mujer como una razón legítima para que el marido tuviera el derecho a divorciarse. Aunque no lo dice explícitamente, permite de hecho al marido contraer un nuevo matrimonio, por-

⁶⁹ Cfr. por ejemplo J. OTADUY, *¿Sobrevive el vínculo a la muerte del cónyuge?*, en P. J. VILADRICH – J. ESCRIVÁ IVARS – J. I. BAÑARES – J. MIRAS (dirs.), *El matrimonio y su expresión canónica en el tercer milenio. X Congreso internacional de Derecho canónico*, Pamplona 2001, 805-820.

⁷⁰ Cfr. por ejemplo, G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna 1977, 344-354.

⁷¹ G. PELLAND, *La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, cit., 131 [traducción propia]. Cfr. H. CROUZEL, *La Iglesia primitiva frente al divorcio: del siglo I al siglo V*, cit., 531-537.

que en caso contrario se sentiría obligado a contradecir la ley civil y la costumbre de la época»⁷². Comenta Crouzel que Lactancio es uno de los autores más críticos con la ley romana en torno al matrimonio, precisamente por sus desigualdades entre el varón y la mujer⁷³. De modo que se sintió obligado a contradecir la ley civil y las costumbres de la época.

El tercer punto es una consecuencia de lo que acabamos de ver. Los argumentos a favor del segundo matrimonio de los divorciados son sobre todo argumentos extraídos del silencio. El cúmulo de textos que pueden aducirse sobre la separación o el divorcio por razón de *pornéia* no concluyen a favor de las segundas nupcias a no ser que se les haga desembocar en ello un tanto forzadamente. Pierre Adnès pudo decir hace ya más de cuarenta años que «un lector benévolo que examina los argumentos de los autores más recientes que defienden que la Iglesia antigua admitía la legitimidad de un nuevo matrimonio tras el divorcio, se sentirán invadidos de cierta desilusión y frustración. Normalmente no ofrecen más que demostraciones que en su mayor parte se deducen *ex argumento silentii* o de alusiones implícitas más o menos vagas e inciertas»⁷⁴.

Lo que importa subrayar sobre todo es la línea que ha seguido el desarrollo de la doctrina y de la praxis. En este asunto la conciencia de la Iglesia ha crecido de un modo comprometido. No ha sido un anodino sometimiento a los hechos, sino una enérgica confrontación con la realidad. Una especie de *Voluissemus, sed non potuimus*. Más fácil nos hubiera sido decir que sí, pero no hemos podido. Ha sido un crecimiento consciente, permanentemente interpelado por la realidad pastoral, no consolidado simplemente por tolerancia o falta de compromiso teológico. Cada uno de los pasos del arraigo de la doctrina tenía un talante de fuerte autenticidad.

Sería incoherente atribuir mayor valor a las experiencias vacilantes y contradictorias de la antigüedad o del alto medievo (bien explicables, por cierto) que a su efecto posterior, emitido con plena conciencia y fundado precisamente en los usos previos. No se puede conceder la razón a un tosco historicismo que atribuya mayor relieve a la antigüedad por ser antigua que por ser evangélica. O dicho de otro modo, no se debería asignar mayor va-

⁷² V. J. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, cit., 148 [traducción propia].

⁷³ Cfr. H. CROUZEL, *La Iglesia primitiva frente al divorcio: del siglo I al siglo V*, cit., 135-137; 499, nt 2.

⁷⁴ P. ADNÈS, *De vínculo matrimoniale apud Patres*, en O. ROBLEDA ET AL., *Vinculum matrimoniale*, Università Gregoriana, Roma 1973, 86 [traducción propia].

lor a la antigüedad en su versión de contraste con el presente que a la antigüedad que se corrige a sí misma y nos entrega su experiencia más auténtica y ponderada.

3.4. *La experiencia de oriente*

Algunos objetan que la Iglesia católica podría aprender del principio de economía de las Iglesias orientales separadas de Roma. En realidad, la experiencia de la *oikonomia* de las iglesias de la ortodoxia no ha sido últimamente el criterio más empleado para justificar la integración en la Iglesia de los divorciados que vuelven a casarse. Hasta los años noventa se apeló a ella, pero más tarde su valor ha sido relativizado. Basilio Petrà por ejemplo evita explícitamente soluciones de este tipo. Las palabras del cardenal Ratzinger en 1998 eran ya claras con respecto a la praxis de la economía: «En la Iglesia imperial después de Constantino se procuró, como consecuencia de la implicación cada vez más fuerte entre el Estado y la Iglesia, una mayor flexibilidad y disponibilidad al compromiso en situaciones matrimoniales difíciles. Hasta la reforma gregoriana esta tendencia se dejó notar también en el ámbito galo y germánico. En las Iglesias orientales separadas de Roma dicho desarrollo continuó más allá en el segundo milenio y condujo a una praxis cada vez más liberal. Hoy, en muchas Iglesias orientales existe una serie de motivos de divorcio, es más, existe incluso una “teología del divorcio”, que no es de ningún modo conciliable con las palabras de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio. En el diálogo ecuménico este problema debe ser afrontado de modo absoluto»⁷⁵. Poco más adelante, el mismo prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, continuaba: «La praxis de las Iglesias orientales, que es consecuencia de un proceso histórico complejo, de una interpretación cada vez más liberal –y cada vez más alejada de la Palabra del Señor– de algunos pasajes patrísticos oscuros, y también de un no despreciable influjo de la legislación civil, no puede por razones doctrinales ser asumida por la Iglesia católica»⁷⁶.

Es importante por tanto distinguir entre la *aequitas* latina y la *oikonomia* de oriente. Esta última haría posible, según un modelo distinto y hasta contradictorio con la tradición canónica latina, mantener incólume la verdad teó-

⁷⁵ J. RATZINGER, *Introduzione*, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati*, cit., 23.

⁷⁶ *Ibid.*, 23-24.

rica del derecho divino sin renuncia ninguna (mantener la indisolubilidad del matrimonio), y conceder en la práctica las excepciones que sean necesarias a la indisolubilidad (divorcios)⁷⁷. La Iglesia latina nunca ha puesto en duda que existen límites insoslayables⁷⁸.

Tal vez merecería también un comentario el canon 7 sobre el sacramento del matrimonio, del concilio de Trento. Este canon, y también otros de la sesión vigésimo cuarta del Concilio (1563), pretenden «no ahorrar el anatema a los protestantes, pero a la vez evitar que en la condena se asocie a griegos y autores católicos con los reformadores»⁷⁹. Efectivamente, en la primera mitad del siglo XVI una serie de autores católicos se muestran favorables a aceptar el divorcio vincular, sobre todo en caso de adulterio, interpretando en sentido divorcista la cláusula de Mateo. Erasmo de Rotterdam (1469-1536), Tomás de Vio, cardenal Cayetano (1469-1534), Ambrosio Catarino (1484-1553) y Andrés Alciato (1482-1550) son los representantes más cualificados de esta opinión⁸⁰. La mayoría de la doctrina católica evidentemente está en contra. Por otra parte, Venecia dominaba Corfú, Creta, Chipre y las islas jónicas, algunas de ellas desde hacía poco tiempo, y la mayoría de los habitantes eran griegos que habían aceptado la unión con Roma, aunque mantenían algunas costumbres anteriores, entre otras la del divorcio por adulterio.

El canon 7 sobre el sacramento del matrimonio dice así: «Si alguno dijese que la Iglesia yerra cuando ha enseñado y enseña, según la doctrina del evangelio y de los apóstoles, que no se puede disolver el vínculo del matri-

⁷⁷ Así lo defiende Morini: «Tecnicamente l'economia ecclesiastica è la possibilità di concedere deroghe, in forma temporanea o permanente, da una prescrizione normativa, senza per questo inficiare in alcun modo la validità della prescrizione stessa. Tale procedimento, con il quale si mitiga la durezza di una legge nel momento stesso in cui se ne ribadisce la validità, si giustifica solo con il fine superiore di agevolare il conseguimento della salvezza eterna, laddove la legge, applicata in tutto il suo rigore, potrebbe ostacolarlo. Soltanto la Chiesa, che attualizza nel tempo e nella storia l'opera salvifica del Cristo, può derogare dalla lettera della legge. Agendo in tal modo infatti essa non fa che imitare l'infinita misericordia divina, che vuole che "tutti gli uomini siano salvati" (I Tim. 2,4) e si ritiene perciò autorizzata a concedere deroghe persino alle prescrizioni risalenti al Cristo stesso, talvolta risultando in apparenza più condiscendente del suo stesso Signore» (E. MORINI, *Il matrimonio nella dottrina e nella prassi canonica della Chiesa ortodossa*, Memorie Teologiche 8 [2015] 37).

⁷⁸ Una buena respuesta, en sintonía con nuestro tema, en E. BAURA, *Misericordia, «oikonomia» e diritto nel sistema matrimoniale canonico*, en C. J. ERRÁZURIZ – M. A. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e Diritto nel matrimonio*, Edusc, Roma 2014, 26-31.

⁷⁹ L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Università Gregoriana, Roma 1973, 201.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 30-50.

monio por el adulterio de uno de los dos cónyuges; y cuando enseña que ninguno de los dos, ni aun el inocente que no dio motivo al adulterio, puede contraer otro matrimonio viviendo el otro consorte; y que cae en fornicación el que se case con otra dejada la primera por adúltera, o la que, dejando al adúltero, se case con otro; sea anatema»⁸¹. Desde luego se afirma la doctrina habitual, pero la fórmula empleada para hacerlo («si quis dixerit ecclesiam errare») sólo es directamente contraria a los reformadores protestantes. La fórmula que se había acordado en la séptima sesión (en 1547, dieciséis años antes) tenía una orientación distinta: «Si quis dixerit mulierem in adulterio lapsam adeo desinere esse uxorem, ut [...] liceat novare coniugium...». Era una condena de la licitud del divorcio por adulterio. En el canon definitivo sólo se condena *directamente* a los que afirmen que la doctrina de la Iglesia es un error. «El canon así formulado no dejaba de conseguir su fin. La característica del pensamiento luterano no estaba tanto en la diversidad de opiniones de la doctrina común, diversidad que se encontraba también entre algún católico y entre los cristianos orientales, sino en el rechazo y el desprecio de la autoridad eclesiástica, es más, en la acusación de haber traicionado al Evangelio»⁸². ¿Qué había estado detrás del cambio de la fórmula? Sobre todo la petición de la representación diplomática de la república veneciana. Venecia no quería que se declarase herejes a todos los que seguían esta práctica. Dependían de ella demasiados griegos en las islas jónicas, en Corfú, en Chipre y en Creta. La intervención de Venecia pone en guardia a los padres conciliares ante la posibilidad «de turbar el delicado equilibrio de las relaciones entre los cristianos ortodoxos y la jerarquía romana en las islas del Mediterráneo»⁸³.

La fórmula nueva salvaba el compromiso. Ahora bien, parece excesivo decir que el concilio de Trento rompió una lanza a favor del carácter meramente eclesiástico de la indisolubilidad absoluta del matrimonio rato

⁸¹ «Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel saltem innocentem, qui causam adulterii non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam quae dimisso adultero, alii nupserit, anathema sit» (c. 7 *de sacramento matrimonii*, Ses. 24, 11-XI-1563). Se podrían añadir el contenido del c. 5, que incide también fuertemente sobre la indisolubilidad: «Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit» (c. 5, *ibid.*).

⁸² L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio*, cit., 201.

⁸³ E. C. BRUGGER, *Damnatio memoriae?*, *chiesa.espresso.repubblica.it*, 17-X-2014 [goo.gl/ZcJDHj].

y consumado⁸⁴. Pero no parece que esto fuera así. Simplemente se prefirió no crear problemas innecesarios en el oriente católico. «¿Es verosímil que en menos de tres semanas la grandísima mayoría de los prelados votantes abandonaran la indisolubilidad absoluta para pasar a consentir algunos casos de divorcio y de segundas nupcias?»⁸⁵. No se trata sólo de una interpretación de intenciones. La misma fórmula textual habla bien de ello⁸⁶. La doctrina canónica y teológica postridentina fue unánime en afirmar la indisolubilidad absoluta del matrimonio rato y consumado.

3.5. *La aequitas y la epicheia*

Muchos lo han propuesto que se permitieran excepciones de la norma eclesial sobre la base de los tradicionales principios de la *epicheia* y de la *aequitas canonica*. Me parece que he tratado ya abundantemente de la aplicabilidad o no de la *aequitas* al ámbito del divorcio y del nuevo matrimonio. El cardenal Ratzinger comentaba sobre estas propuestas que «*epicheia* y *aequitas canonica* son de gran importancia en el ámbito de las normas humanas y puramente eclesiales, pero no pueden ser aplicadas en el ámbito de normas sobre las que la Iglesia no tiene ningún poder discrecional. La indisolubilidad del matrimonio es una de estas normas que se remontan al Señor mismo y por tanto son

⁸⁴ A favor de esta posición se pronunció hace pocos años G. PANI, *Matrimonio e «seconde nozze» al Concilio di Trento*, La Civiltà Cattolica 165/4 (2014) 19-32.

⁸⁵ E. C. BRUGGER, *Damnatio memoriae?*, cit.

⁸⁶ «En la versión final del canon 7 el Concilio adoptó otros cuatro importantes cambios que contradicen esta conclusión. En primer lugar, añadió la frase “iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam” para hacer entender que las proposiciones sucesivas que condenan la negación de la indisolubilidad en los casos de adulterio tienen su origen en la revelación divina. En segundo lugar, sustituyó la expresión normativa “no ha de ... contraer” (“non debere ... contrahere”) por la expresión sustancial “no puede ... contraer” (“non posse ... contrahere”), dejando claro que un nuevo matrimonio después del divorcio no sólo es algo incorrecto, sino incluso imposible, en cualquier caso. En tercer lugar, para garantizar que el canon estaba contemplando de modo transparente la indisolubilidad del vínculo matrimonial, adoptó la expresión “vinculum matrimonii” en sustitución de “matrimonio”. Por último, introdujo por primera vez un prefacio doctrinal a los cánones sobre el matrimonio. Esto se orientaba claramente a establecer un cuadro doctrinal dentro del que los cánones deben ser leídos e interpretados. La introducción funda la verdad de la indisolubilidad sobre la ley natural (el orden creado), sobre la inspiración del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento y sobre la voluntad y la enseñanza de Jesús tal como está expresada en el Nuevo Testamento. Y afirma que son condenados no sólo los “cismáticos” sino también “sus errores” (“eorumque errores”), es decir, sus proposiciones erróneas sobre la naturaleza del matrimonio, incluida su negación indiscutible de la indisolubilidad absoluta del matrimonio» (E. C. BRUGGER, *Damnatio memoriae?*, cit.).

designadas como normas de “derecho divino”. La Iglesia no podría ni siquiera aprobar prácticas pastorales –por ejemplo en la pastoral de los sacramentos– que contradijeran el claro mandamiento del Señor»⁸⁷.

En el último siglo se ha verificado sin duda una notable modificación en el modo de entender la realidad del derecho divino, de un modo más realista y encarnado. En efecto, el derecho divino nunca se encuentra *químicamente puro*, según una expresión que ha hecho fortuna. Siempre tiene historia. Sin negar esto, que es innegable, aceptar la verdad del derecho divino lleva implícitas estas tres notas: 1) sus contenidos son discernibles; 2) el valor de esos contenidos es asimétrico en comparación con el resto de los contenidos jurídicos, de modo que prevalecen sobre ellos; y 3) esos contenidos, aunque entren en contacto con la cultura, no quedan disueltos en la cultura. De lo contrario no tendría sentido hablar del derecho divino como una categoría propia.

Conviene hacer además dos advertencias sobre el empleo de la epiqueia. La primera es que la epiqueia (ἐπιείκεια), según Tomás de Aquino es una virtud en sentido propio: «es parte subjetiva de la justicia entendida en sentido general, como una cierta especie de justicia [...]. Y se dice que es parte de la justicia con más propiedad que de la justicia legal, pues la justicia legal está sometida a la epiqueya. Por tanto, la epiqueya es como una norma superior de los actos humanos»⁸⁸. Como virtud, la equidad está destinada a crecer, a generar el hábito del bien a través de la realización del bien. Dice Ángel Rodríguez Luño que «la epiqueya se concibe como un medio entre dos extremos viciosos: la rigidez legalista contraria a la utilidad común por una parte, y el laxismo del que, sin fundamento éticamente válido, considera que es lícito para él lo que la ley prohíbe a todos. En ninguno de los autores clásicos estudiados la epiqueya viene asimilada a la tolerancia del mal, al compromiso o a la *mitigatio iuris*, conceptos que sin duda tienen su legitimidad, pero que pertenecen a un contexto de problemas completamente distinto»⁸⁹.

La segunda observación me parece muy relevante. No se puede hablar de epiqueya (tampoco de equidad) para fundar una normativa contraria a la pra-

⁸⁷ J. RATZINGER, *Introduzione*, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati*, cit., 24.

⁸⁸ «Epíkeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tamquam iustitia quaedam existens [...] Unde patet quod epíkeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epíkeiam. Unde epíkeia est quasi superior regula humanorum actuum» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q. 120, a. 2 in c.).

⁸⁹ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epíkeia. Teoria, storia e applicazione [III]. Dal cursus theologicus dei Salmanticenses fino ai nostri giorni*, *Acta Philosophica* 7 (1998) 86 [traducción propia].

xis sobre la administración de los sacramentos. Establecer una posibilidad general, por muy matizadamente que se establezca, de que los divorciados vueltos a casar puedan recibir la comunión sacramental no sería ejercicio de equidad ni de epiqueya. La epiqueya tiene sentido en pronunciamientos singulares, no normativos o generales. En este sentido me adhiero a lo que hace ya años decía Rodríguez-Luño: «el análisis de recientes propuestas que afectan a fieles divorciados vueltos a casar ha puesto de manifiesto que la epiqueya ha sido invocada en ellas no como principio de comportamiento ante *situaciones singulares* que, por su carácter excepcional no caben en las previsiones ordinarias del ordenamiento canónico –situaciones cuya existencia real está por demostrar– sino como eventual fundamento de una solución alternativa para un *problema general*, razón por la cual consideramos que reclamar la epiqueya en dicho contexto es bastante impropio, y por supuesto extraño a la gran tradición de la teología moral católica. Nos parece que se puede afirmar que lo que tales propuestas conciben es un nuevo criterio general de tolerancia, cuya compatibilidad con la indisolubilidad y la sacramentalidad del matrimonio cristiano no se ha demostrado en absoluto, y que parece más bien en conexión con un concepto de conciencia que no es aceptable [cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, nn. 54-64]»⁹⁰.

3.6. *La pretendida involución y normativización del magisterio*

Algunos acusan al magisterio actual de involución respecto al magisterio del Concilio, y de proponer una visión preconiliar del matrimonio. Según estos autores el Vaticano II habría superado la visión naturalista y legalista del matrimonio, que pondría el acento sobre el *ius in corpus*, para comprenderlo de modo más personal, como una comunidad de vida y de amor. Con estos presupuestos cabría preguntarse por ejemplo si un matrimonio que pierde su valor comunitario de vida y de amor no podría considerarse un matrimonio muerto. El cardenal Ratzinger responde a estos planteamientos teológicos y jurídicos advirtiendo que el Concilio no ha pretendido ni ha supuesto de hecho ruptura alguna con respecto a la doctrina matrimonial, aunque haya desarrollado y enriquecido sus fundamentos y sus formulaciones. El pacto matrimonial existe y existirá siempre, y de la valoración jurídica no se puede

⁹⁰ *Ibid.*, 87.

prescindir. «Si la Iglesia aceptase la teoría de que un matrimonio está muerto cuando ambos cónyuges ya no se quieren, entonces estaría aprobando con esto el divorcio y tan sólo mantendría la indisolubilidad del matrimonio de modo verbal, pero no de hecho. La opinión según la cual el Papa podría disolver matrimonios irremediabilmente fracasados debe ser calificada como errónea. El matrimonio sacramental consumado no puede ser disuelto por nadie. Los esposos en la celebración nupcial se prometen fidelidad hasta la muerte»⁹¹.

Muchos afirman también que la actitud de la Iglesia en la cuestión de los fieles divorciados y vueltos a casar es unilateralmente normativa y no pastoral. Joseph Ratzinger es muy expresivo en la descripción de estas críticas: «Se dice por ejemplo que el lenguaje de los documentos eclesiales sería demasiado legalista, que la dureza de la ley prevalecería sobre la comprensión para las situaciones humanas dramáticas. El hombre de hoy no podría ya comprender un lenguaje así. Jesús hubiera tenido un oído dispuesto para las necesidades de todos los hombres, sobre todo para los marginados de la sociedad. Pero la Iglesia, al contrario, aparece más bien como un juez que excluye de los sacramentos y de ciertos encargos públicos a las personas heridas»⁹². Ante estos lamentos, la respuesta del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe es que indudablemente puede haber problemas de orden pastoral en referencia a los divorciados vueltos a casar, pero es indudable que los documentos auténticos del Magisterio contemporáneo «unen de modo muy equilibrado las exigencias de la verdad con las de la caridad. Si en el pasado tal vez la caridad no resplandecía suficientemente en la presentación de la verdad, hoy en cambio es grande el peligro de callar o de comprometer la verdad en nombre de la caridad. La palabra de la verdad ciertamente puede hacer daño o ser incómoda. Pero es el camino hacia la curación, hacia la paz, hacia la libertad interior. Una pastoral que quiera ayudar verdaderamente a las personas debe fundarse siempre sobre la verdad. Sólo lo que es verdadero puede en definitiva ser también pastoral»⁹³.

⁹¹ J. RATZINGER, *Introduzione*, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati*, cit., 27.

⁹² *Ibid.*, 28.

⁹³ *Ibid.*, 28-29.

Bibliografía

- ADNÈS, P., *De vinculo matrimoniale apud Patres*, en O. ROBLEDA ET AL., *Vinculum matrimoniale*, Università Gregoriana, Roma 1973, 69-97.
- ALBERTI, A., *Matrimonio e divorzio nella Bibbia* (trad. A. DíEZ MACHO), Milano 1962.
- ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *El Concilio de Trento y la indisolubilidad del matrimonio. Reflexiones hermenéuticas acerca del alcance de su doctrina*, Revista Española de Teología 75 (2015) 15-41.
- BALDANZA, G., *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1993.
- BARCLAY, W., *Comentario al Nuevo Testamento, vol. 2, Mateo II* (trad. A. ARAUJO), Clie, Barcelona 1997.
- BASSETT, W. W. (ed.), *The bond of marriage. An ecumenical and interdisciplinary study*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.)/London 1968.
- BAURA, E., *Misericordia, «oikonomia» e diritto nel sistema matrimoniale canonico*, en C. J. ERRÁZURIZ – M. A. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e Diritto nel matrimonio*, Edusc, Roma 2014, 23-45.
- BEDOUELLE, G., *Introduction*, en IDEM, *Collected Works of Erasmus*, vol. 83, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1998.
- BERNHARD, J., *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio* (trad. M. COLOM), Herder, Barcelona 1974.
- BONANDI, A., *Riflessioni sulla prassi ecclesiastica circa l'ammissione ai sacramenti di fedeli risposati*, Teologia 31 (2006) 222-248.
- BONSIRVEN, J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Paris 1948.
- BOTERO, J. S., *El fracaso conyugal. En búsqueda de una solución humana y cristiana*, San Pablo, Bogotá 2009.
- , *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro*, San Pablo, Bogotá 2002.
- BRESSAN, L., *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Università Gregoriana, Roma 1973.
- BRUGGER, E. C., *Damnatio memoriae?*, chiesa.espresso.repubblica.it, 17-X-2014 [goo.gl/ZeJDHj]).
- BÜNKER, A. – SCHMITT, H. (hrs.), *Familienvielfalt in der katholischen Kirche. Geschichten und Reflexionen*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2015.

- CARDENAL, E., *El evangelio en Solentiname*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José (Costa Rica) 1979.
- CERETI, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, EDB, Bologna 1977.
- , *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?*, Cittadella, Assisi 2009.
- CHAUTARD, G., *Les petits cheins sous la table (divorcés remariés)*, Christus 120 (1983) 415-427.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- CORIDEN, J. A., *The Marriage Bond and Ecclesial Reconciliation of the Divorced and Remarried*, Studia Canonica 38 (2004) 155-172.
- CROUZEL, H., *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle*, Beauchesne, Paris 1971 [H. CROUZEL, *La Iglesia primitiva frente al divorcio: del siglo I al siglo V*, BAC, Madrid 2015].
- , *Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, Nouvelle Revue Théologique 98 (1976) 891-917.
- CURRAN, Ch. E., *Divorce. Doctrine et pratique catholiques aux États-Unis*, Recherches de Science Religieuse 61 (1973) 575-624.
- , *Divorce in the Light of a Revised Moral Theology*, en IDEM, *On-going Revision in Moral Theology*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.) 1975, 66-106.
- , *The gospel and culture: Christian marriage and divorce today*, Journal of Religion & Spirituality in Social Work 2/1 (1976) 9-28.
- DATTRINO, L., *Il matrimonio secondo Agostino. Contratto, sacramento & casi umani*, Ares, Milano 1996.
- DE CLERCK, P., *La réconciliation des divorcés: vers une solution?*, en L.-M. CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Les Éditions de l'Atelier-Les Éditions Ouvrières, Paris 2003, 291-299.
- DE PAOLIS, V., *I divorziati risposati e i sacramenti dell'Eucarestia e della Penitenza*, Inaugurazione del nuovo anno giudiziario del tribunale ecclesiastico regionale dell'Umbria, 27-III-2014 [goo.gl/kaqC6u].
- DÍEZ MACHO, A., *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Fe católica, Madrid 1978.
- DOLDI, M., *La Comunione ai divorziati risposati: magistero e teologia morale*, Teologia 33 (2008) 232-247.

- DREY, J. S., *Breve introduzione allo studio della teologia con particolare riguardo al punto di vista scientifico e al sistema cattolico* [M. SECKLER, a cura di], Morcelliana, Brescia 2002.
- , *Lo spirito e l'essenza del Cattolicesimo e altri saggi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.
- DUPONT, J., *Mariage et divorce dans l'Évangile. Matthieu 19,3-12 et parallèles*, Desclée de Brouwer, Abbaye de Saint-André 1959.
- DURRWELL, F.-X., *Indissoluble et destructible mariage*, *Revue de Droit canonique* 36 (1986) 214-242.
- FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum Press, Venezia 2015.
- FLORENCIO, O. J., *The anthropological and sacramental Foundations of the Indissolubility of Marriage in the 20th Century Catholic Theology* [Thesis ad Doctoratum in Theologia partim edita], Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae 2000.
- GARGANO, G. I., *Giustizia e misericordia nelle parole di Gesù sul matrimonio*, Settimo Cielo di Sandro Magister, 16-I-2015 [goo.gl/sschAE].
- GRICHTING, M., *Un adiós al matrimonio cristiano*, CatolicosOn-line.org [goo.gl/PvLl7z].
- GRONCHI, M., *Dottrina e fede cristiana. L'esortazione «Amoris Laetitia» tra Newman e Paolo VI*, en *L'Osservatore Romano*, 14-IV-2016.
- GUILLET, Ch. M., *Divorcés remariés et communion eucharistique*, *Le Supplement* 130 (1979) 355-364.
- HÄRING, B., *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados*, Herder, Barcelona 1990.
- HUIZING, P., *Indisolubilidad matrimonial y regulaciones de la Iglesia*, *Concilium* 38 (1968) 199-212.
- KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano* (trad. J. C. RODRÍGUEZ HERRANZ), Sal Terrae, Santander 1980.
- , *El evangelio de la familia* (trad. por J. PÉREZ ESCOBAR), Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014.
- KELLY, K. T., *Divorce and Second Marriage facing the challenge*, Geoffrey Chapman, London 1996.
- , *Divorce and Remarriage*, en J. J. WALTER – T. E. O'CONNELL – T. A. SHANNON (eds.), *A Call to Fidelity. On the moral Theology of Charles E. Curran*, Georgetown University Press, Washington DC 2002, 97-112.
- LAWLER, M. G., *Marriage and Sacrament. A Theology of Christian Marriage*, Liturgical Press, Collegeville 1993.

- LE BOURGEOIS, A., *Chrétien divorcés remariés*, Desclée de Brouwer, Paris 1990.
- LEGRAIN, M., *Los cristianos ante el divorcio. Conversaciones con Hervé Boulic* (trad. Ch. ROBINSON), Mensajero, Bilbao 1995.
- MACKIN, Th., *Divorce and Remarriage*, Paulist Press, Ramsey (NJ) 1984.
- MARTINI, C. M., *Intervista di Eugenio Scalfari*, Repubblica, 18-VI-2009 [goo.gl/Sgw4nU].
- MARTINI, C. M. – VERZÉ, L. M., *Estamos todos en la misma barca* (trad. J. F. DOMÍNGUEZ GARCÍA), San Pablo, Madrid 2009.
- MARTINI, C. M. – SPORSCHIL, G., *Coloquios nocturnos en Jerusalén: sobre el riesgo de la fe* (trad. R. HERALDO BERNET), San Pablo, Madrid 2008.
- MELLONI, A., *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino 2004.
- MÖHLER, J. A., *La unidad en la Iglesia* § 46 [eds. P. RODRÍGUEZ – J. R. VILLAR; trad. D. RUIZ BUENO], Eunat-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- MOINGT, J., *Le divorce «pour motif d'impudicité»*, Recherches de Science Religieuse 56 (1968) 337-384.
- MORINI, E., *Il matrimonio nella dottrina e nella prassi canonica della Chiesa ortodossa*, Memorie Teologiche 8 (2015) 33-45.
- NAUTIN, P., *Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine*, Recherches de Science Religieuse 62 (1974) 7-54.
- NOONAN, J., *Novel 22*, en W. W. BASSETT (ed.), *The bond of marriage. An ecumenical and interdisciplinary study*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.)/London 1968, 41-96.
- OTADUY, J., *¿Sobrevive el vínculo a la muerte del cónyuge?*, en P. J. VILADRICH – J. ESCRIVÁ IVARS – J. I. BAÑARES – J. MIRAS (dirs.), *El matrimonio y su expresión canónica en el tercer milenio. X Congreso internacional de Derecho canónico*, Pamplona 2001, 805-820.
- PANI, G., *Matrimonio e «seconde nozze» al Concilio di Trento*, La Civiltà Cattolica 165/4 (2014) 19-32.
- PELLAND, G., *La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 99-131.
- PETRÀ, B., *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996.

- , *Risposta a Rodríguez-Luño*, Rivista di Teologia Morale 130 (2001) 249-258.
- , *Divorziati risposati e seconde nozze nella chiesa. Una via di soluzione*, Cittadella, Assisi 2012.
- POSPISHIL, V. J., *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, Herder and Herder, New York 1967.
- RATZINGER, J., *Introduzione*, en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 7-29.
- REYNOLDS, P. L., *How Marriage Became One of the Sacraments. The sacramental Theology of Marriage from its medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- RINCÓN, T., *Relevancia de la significación sacramental en la conformación histórica de los conceptos de consumación e indisolubilidad absoluta del matrimonio*, en IDEM, *El matrimonio cristiano sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*, Eunsa, Pamplona 1997, 129-167.
- , *La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano*, en IDEM, *El matrimonio cristiano sacramento de la creación y de la redención*, cit., 49-128.
- ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 1996.
- RODRÍGUEZ DÍEZ, J., *Indisolubilidad y divorcio en la historia del matrimonio cristiano y canónico. ¿Indisolubilidad extrínseca relativa de futuro?*, Anuario Jurídico y Económico Escurialense 39 (2006) 171-214.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, Acta Philosophica 6 (1997) 197-236.
- , *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (II). Dal cursus theologicus dei Salmanticenses fino ai nostri giorni*, Acta Philosophica 7 (1998) 65-88.
- , *L'estinzione del matrimonio a causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà*, Rivista di Teologia Morale 130 (2001) 237-248.
- RYAN, P. F. – GRISEZ, G., *Indissoluble Marriage: A Reply to Kenneth Himes and James Coriden*, Theological Studies 72 (2011) 369-415.
- SAYER, O. – LEHMANN, K. – KASPER, W., *Carta pastoral de los obispos del Alto Rhin (Friburgo, Mainz y Rottenburg-Stuttgart)*, 10-VII-1993 [goo.gl/Fmhtr7].
- SCHILLEBEECKX, E., *Le Mariage. Réalité terrestre et mystère de salut* (trad. J.-M. HAYAUX), Éditions du Cerf, Paris 1966.
- SELDERHUIS, H. J., *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri 1999.

- SOUTO PAZ, J. A., *¿Caben en el Cristianismo vocaciones irrevocables? La disolubilidad del matrimonio rato y consumado*, *Ius canonicum* 21 (1971) 110-198.
- STIGLIANÒ, A., *I divorziati risposati come problema teologico*, *Seminarium* 35 (1995) 342-362.
- TORRES QUEIRUGA, A., *El matrimonio como sacramento*, *Selecciones de Teología* 46 (2007) 107-118.
- URRUTIA, F. J., *Aequitas canonica*, *Apollinaris* 63 (1990) 205-239.
- VESCO, J. P., *Pour en finir avec la notion de persistance obstinée dans un état de péché grave*, *La Vie*, 23-IX-2014 [goo.gl/ECSzZ7].
- VIDAL, M., *Propuestas para una «normalización» eclesial de las parejas católicas «recasadas»*, *Moralia* 29 (2006) 83-110.
- , *Para una normalización de los divorciados vueltos a casar en la comunidad cristiana*, *Selecciones de Teología* 183 (2007) 163-173.

